52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 18 2 MAI 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

NOTES DE LITURGIE

Le Temps pascal

I. — SA PHYSIONOMIE

§ 1er. — L'OBJET INTÉGRAL ET L'IDÉE MAITRESSE. — A) *Enoncé du problème.* — A la messe du Samedi Saint, quand le sous-diacre se présente devant le Pontife pour lui apporter le message de la sainte Résurrection, c'est en lui annonçant le retour de l'*alleluia* momentanément suspendu, et en lui présentant cet *alleluia* comme un gage d'allégresse qu'il s'acquitte de sa mission : « *Révérendissime Père, je vous annonce une grande joie, qui est l'*alleluia, » dit la formule du Pontifical. De là cette conclusion sommaire, assez communément reçue, que l'aspect fondamental du Temps pascal est *la joie* et que l'*alleluia* constamment répété est l'expression la plus adéquate de ce sentiment.

Toutefois cette double assertion, malgré son orthodoxie, n'est pas absolument exacte, ou du moins elle appelle quelques précisions : d'abord parce que la liturgie est toujours messagère de joie, comme on l'a judicieusement fait remarquer [1] ; ensuite parce que l'*alleluia* n'est peut-être pas spécifiquement un chant d'allégresse.

La joie qu'éveille et que nourrit la liturgie n'est pas uniforme. Si elle se renouvelle et varie en intensité selon le cours des temps et des fêtes pour déborder à flots au Temps pascal, elle revêt aussi une nuance différente selon l'objet commémoré : ainsi la joie de l'Avent et celle de Noël expriment la douceur et la suavité du mystère de l'Attente et de la Nativité, tandis que celle du Carême est toute d'espérance et de confiance dans la prochaine délivrance [2].

En somme, c'est la joie propre à chaque période du cycle, qu'il s'agit de caractériser pour bien saisir la physionomie du Temps liturgique en cause. Et ceci revient à dire que la première chose à faire, c'est de déterminer avec précision son objet.

B) *Objet matériel.* — Quand on examine au concret et bien attentivement la liturgie du Temps pascal (et en matière d'interprétation liturgique il faut se garder soigneusement de raisonner à priori ou de parler dans l'abstrait), on constate que le mystère de la Résurrection n'y a pas une part exclusive : le souvenir de la Passion et de la Croix perdure à travers la gloire du matin de Pâques. C'est ainsi que chaque jour, à Laudes et à Vêpres, l'Ordinaire férial du Temps pascal évoque cette pensée en substituant aux Suffrages ordinaires des Saints la *Mémoire de la Croix,* inusitée tout le reste de l'année, même pendant la quinzaine de la Passion. — Et encore, lorsque les Latins empruntèrent aux Orientaux la fête de l'Invention de la Sainte Croix, ce n'est pas comme eux au 14 septembre (jour présupposé de la découverte historique) qu'ils la fixèrent [3], mais au 3 mai (anniversaire de la restitution du bois sacré par Héraclius à la basilique du Calvaire) comme au jour le plus apte à en assurer la célébration pendant le Temps pascal, quelle que fût la date de Pâques [4].

On le voit, la liturgie de Temps pascal ne se réfère pas moins à la phase douloureuse du Sacrifice Rédempteur, — la Passion et la Mort sur la croix, — qu'à sa phase joyeuse, la Sainte Résurrection. Autrement dit, elle embrasse le mystère dans toute son étendue ; et, de ce point de vue matériel, son objet se confond avec celui des trois derniers jours de la Semaine Sainte : en sorte que le Temps pascal est moins le prolongement qu'une sorte de dédoublement de ce sacré Triduum. C'est la célébration intégrale du mystère de la Pâque, longue fête ininterrompue qui va du Jeudi Saint à la Pentecôte : célébration analogue à celle de la

[1] Voir Mgr Keppler, *Vers la joie*, p. 94.

[2] Voir D. Maur Grégoire, *Les joies de Noël*, dans *Les Quest. liturg.*, VI, 257. — Chan. Archelet, *La joie en Carême, ibid.*, IV, 301-302. — Mgr Kerkhofs, *Pâques*, dans *La Vie liturgique* (Liège), III, 6-7.

[3] Jour *présupposé*, car cette date est en effet très discutable. Ce qui est sûr, c'est que le 14 sept. ramène l'anniversaire de la Dédicace des églises du Golgotha et du Saint-Sépulcre, et que c'était là primitivement l'objet principal de la fête. Mais à cette occasion on faisait *l'ostension* de la Vraie Croix, ce que les Latins appelèrent plus tard l'*Exaltation.*

[4] En supposant pour Pâques la date la plus tardive, 25 avril, le 3 mai coïncide avec le lundi qui suit immédiatement l'octave de Pâques, ce qui assure à la fête de la Croix le premier jour « libre » du Temps pascal. — Si au contraire Pâques survient dès le 22 mars, premier jour possible, l'Invention survient huit jours avant la Pentecôte, donc à temps encore pour être célébrée avant l'expiration du Temps pascal. — Tout en adoptant la fête et en la faisant au 3 mai, les Latins firent au 14 septembre le souvenir de l'*Ostension,* sous le nom d'*Exaltation,* mais en lui donnant une importance moindre qu'à la fête de l'*Invention* : ce qui explique et justifie la différence de rite entre l'une et l'autre ; celle du 3 mai est double de 2e cl., tandis que celle du 14 sept. est seulement double majeure.

Nativité qui va de Noël à l'Epiphanie sans interruption.

C) *Objet formel.* — L'esprit de la liturgie au Temps pascal n'est pourtant pas le même que pendant le Triduum sacré de la Pâque. Si le fait matériel alors célébré par la liturgie est identique de part et d'autre, l'aspect sous lequel on l'envisage est différent : il y a distinction d'objet formel. Les trois « Jours saints » ont commémoré le fait historique, ils nous l'ont fait revivre chronologiquement, en rappelant chacune de ses phases *successivement :* et c'est pourquoi jusqu'à l'aube du dimanche [5], la liturgie n'inspirait que deuil et que larmes.

Au Temps pascal, c'est autre chose. La liturgie ne s'attarde plus à *décrire* le fait matériel. Elle ne le reprend que pour dégager la réalité toute surnaturelle qui se cache derrière l'enveloppe sensible, à savoir, le *triomphe* de la vie sur la mort, la *victoire* du ciel sur l'enfer. Tout dans ses rites et ses formules est en fonction de ce thème, au point qu'on ne saurait mieux définir le caractère propre de la liturgie pascale et celui de la joie qu'elle évoque en leur décernant l'épithète de *triomphale*. L'idée maîtresse, l'idée qui domine et commande toute la liturgie au Temps pascal est incontestablement celle de *triomphe,* de *victoire*. Et ce triomphe, c'est en premier lieu celui du Christ ; en second lieu, et pour ainsi dire par concomitance, celui du Corps mystique, inséparable de son Chef.

§ 2. — Le triomphe de l'Agneau. — A) *Le triomphe sur la mort par la mort.* — Au regard de la liturgie, le triomphe du Christ est essentiellement le triomphe de la victime *immolée*. Et, pour chanter cet objet, la liturgie fait amplement appel, selon sa méthode habituelle, au parallélisme des deux Testaments : le second réalisant ce que le premier préfigurait.

Cette préoccupation se trahit d'abord dans le choix que l'Eglise a fait du psaume 117 *Confitemini* pour devenir, jusqu'à l'Ascension, son cantique de prédilection [6]. Composé vraisemblablement pour célébrer le retour des Juifs après la captivité de Babylone, ou la délivrance du peuple par Esther, il devint par excellence l'hymne du triomphe et reçut dans la liturgie mosaïque des applications appropriées. Mais il est certain que seul le Christ Jésus en épuise les paroles, et il semble même que le psalmiste y ait eu directement en vue la victoire du Christ. Or, ce ne sont pas seulement les caractères de la Résurrection qu'il signale (versets 23 à 27), mais aussi et d'abord ses douloureuses conditions (5 à 20) ; sous le voile des images chères à la poésie biblique, il décrit, dans un merveilleux envol prophétique, les traits principaux de la Passion : il représente ses ennemis (entendez : ceux de Jésus) acharnés contre lui comme des frelons, crépitant et flambant de haine comme des fagots d'épines en feu, le bousculant brutalement pour le faire tomber et mourir... Tel est le chant dont l'Eglise a fait son refrain préféré du Samedi Saint, où on l'entonne immédiatement après le triple *alleluia,* jusqu'à l'Ascension : chaque jour on le récite après le repas principal ; chaque dimanche on en redit les premiers mots à l'aspersion de l'eau bénite ; pendant toute l'octave de Pâques les graduels de la messe lui empruntent successivement l'un ou l'autre de ses versets... pour ne parler que des applications les plus courantes.

Mais où éclate mieux que partout ailleurs le dessein que la liturgie a de mettre en évidence, au moyen des figures de l'Ancienne Loi, la phase douloureuse et sanglante du mystère, c'est dans le rapprochement qu'elle fait en maints endroits entre l'agneau que les Hébreux immolaient au moment de la Pâque pour le salut du peuple et Celui qui seul est l'Agneau véritable offert en sacrifice pour la Rédemption du monde entier. Car ce symbolisme, la liturgie ne l'applique pas seulement au Triduum sacré de la Pâque, mais bien à la Cinquantaine pascale toute entière, comme le faisait déjà remarquer S. Augustin :

« Semblables aux deux Séraphins qui, se répondant l'un à l'autre, chantent les louanges du Très-Haut, disant : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur, Dieu des Armées, » les deux Testaments, par une fidèle concordance, proclament la sainte vérité. L'Agneau est immolé, la Pâque est célébrée, et cinquante jours plus tard la loi de crainte, écrite avec le Doigt de Dieu (= l'Esprit-Saint), est donnée par Moïse. Ainsi le Christ est mis à mort, comme un agneau qu'on mène à la boucherie, selon la parole d'Isaïe ; la vraie Pâque est célébrée ; puis, le cinquantième jour étant arrivé, la Loi d'amour est donnée par l'Esprit-Saint qui est le doigt de Dieu [7]. »

La pièce liturgique qui exprime cette doctrine avec le plus de relief pendant les semaines pascales est précisément celle là même où l'on trouve ordinairement présenté en quelques lignes d'une théologie sûre et concise l'objet propre du mystère que l'Eglise commémore : la Préface. Ce que chante celle de Pâques, ce n'est pas en effet le triomphe du Christ d'une façon vague, mais la réalisation par le Christ du mystère préfiguré par l'agneau pascal. De là, d'une part, l'insistance plus grande sur le souvenir de l'immolation que sur celui de la Résurrection, et d'autre part le souci de n'évoquer le fait matériel, l'événement passé, que dans la mesure nécessaire pour s'élever jusqu'au mystère signifié et qui seul demeure : le mystère de la victoire sur la mort par la mort, d'où sort la résurrection à la vie : «... *Cum Pas-*

[5] Remarquons que la messe actuelle du Samedi Saint est celle du matin de Pâques, anticipée. L'Office qui la précède immédiatement se déroulait jadis dans la nuit du samedi au dimanche.

[6] Ordinairement chaque temps liturgique a son psaume de circonstance d'où sont tirés en partie les chants de la messe et de l'office. Ainsi l'Avent a le psaume 84 *Benedixisti;* en Carême, c'est le psaume 90 *Qui habitat,* et au temps de la Passion le psaume 21 *Deus Deus meus.*

[7] Lettre 55 *ad Jan.* (cf. Patr. lat., t. 33, col. 204 ss.).

cha nostrum IMMOLATUS EST CHRISTUS ; *Ipse enim* VERUS EST AGNUS *qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram* MORIENDO *destruxit et vitam resurgendo reparavit...* [8]. »

En définitive donc, le triomphe du Christ n'est autre que le triomphe de la Croix ; c'est par la mort sur la croix que la vie a été rendue au monde, et l'instrument du supplice est devenu un trophée de victoire ; loin de devoir en rougir, nous n'avons qu'à nous en glorifier.

Du coup, plus d'un rite pascal se trouve expliqué. D'abord, ces simples considérations suffisent à justifier le choix que l'Eglise a fait pour honorer la Croix d'un culte plus spécial ; elles nous permettent de comprendre pourquoi nos ancêtres aimaient à représenter le crucifix dans tout l'éclat de la majesté souveraine, ornant et stylisant le bois sacré, couvrant la nudité du Christ d'une tunique royale et remplaçant sa couronne d'épines par un diadème ; elles nous font quelque peu regretter la disparition de ces croix triomphales jadis appendues à l'entrée du Chœur [9] et au pied desquelles nos aïeux, pendant le Temps pascal, aimaient à venir faire station au retour des processions [10].

B) *La Croix, source et fondement de la joie chrétienne.* — Ensuite il est manifeste que quelque chose manquerait à nos chants de triomphe si des accents de joie redoublés ne s'y mêlaient. Et voilà pourquoi, malgré l'incompréhension, parfois même le scandale de nos contemporains qui comprennent si peu les mystères glorieux et oublient de faire du Chemin de croix la voie triomphale qui aboutit à la victoire, la liturgie n'hésite pas à déborder d'allégresse au pied de la croix, et avec d'autant plus d'ardeur même qu'elle s'en trouve plus près et qu'elle rappelle plus directement le souvenir de la mort ignominieuse sur l'affreux gibet : entre les deux, il y a relation de cause à effet. C'est ce que l'Eglise romaine nous fait chanter dès le Vendredi Saint dans une belle antienne inspirée d'un tropaire que le rit byzantin assigne à l'Office de Pâques [1] : « *Ecce enim* PROPTER LIGNUM *venit gaudium in universo mundo.* » C'est aussi ce que concluait primitivement notre préface pascale, dans un fragment aujourd'hui détaché et reporté presque textuellement à la Pentecôte ; aussitôt après le passage que nous avons cité plus haut, le chant continuait : « PROPTEREA *profusis paschalibus gaudiis totus in orbe terrarum mundus exsultat...* [2]. »

Et, en raison même de cette relation de cause à effet, parce que la croix rédemptrice est le motif fondamental de la joie chrétienne, le rapport entre l'une et l'autre est proportionnel : d'où l'intensité extraordinaire de notre allégresse au Temps pascal, allégresse dont le psaume 65 *Jubilate Deo,* que l'Eglise aime à redire alors plus fréquemment, est peut-être le témoignage le plus expressif [3].

§ 3. — LE TRIOMPHE DU CORPS MYSTIQUE. — A) *Sa nature : naissance dans le Christ.* — En même temps qu'elle chante le triomphe personnel du Christ, la liturgie pascale chante celui de tous les chrétiens : car ce sont, pour elle, deux victoires inséparables. Ce rapprochement, auquel l'Eglise tient beaucoup, est fondé sur la solidarité du corps mystique — tête et membres — dans l'œuvre de la Rédemption ; le Christ n'est mort que pour détruire notre mort ; il n'est ressuscité que pour nous faire renaître à la vie : *Pascha* NOSTRUM *immolatus est Christus... qui mortem* NOSTRAM *moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.* Le Christ immolé et ressuscité, c'est « notre » Pâque, notre passage de la mort à la vie ; régénérés en lui et par lui, nous sommes vainqueurs avec lui.

La conséquence immédiate de cette doctrine, c'est que le mystère de la Pâque et le sacrement que S. Paul appelle « le bain de la régénération et de la rénovation, *lavacrum reparationis et renovationis* » (Tit., III, 5), le baptême, sont deux événements solidaires, deux expressions pour ainsi dire synonymes : « Ensevelis avec le Christ par le baptême, dit l'Apôtre, vous avez été dans le même baptême ressuscités avec lui par votre foi à l'action de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts » (Col., II, 12). Notre enfantement à la vie chrétienne s'opère par le baptême, il consiste essentiellement dans une participation à la mort et à la vie du Christ.

Ce rapport, la liturgie l'a mis excellemment en valeur, non seulement dans l'essentiel du *rite* baptismal (primitivement l'immersion suivie de l'émersion), rite dont notre ablution actuelle n'est qu'une réduction [4], — non seulement encore dans

[8] Dans une intéressante et suggestive étude, Dom P. de Puniet a mis en relief les analogies de style et de pensée qui se retrouvent entre cette Préface et les sermons de S. Leon, et qui permettent de conclure avec beaucoup de probabilité à une dépendance mutuelle. (*La Vie et les Arts liturg.*, VII, 246 ss.).

[9] Sur la croix triomphale des églises (histoire, forme, ornementation), voir D. M. Darras dans *Les Quest. liturg.*, III, 102-112.

[10] Cette pratique est encore en vigueur aujourd'hui dans certains monastères.

[1] Πεντεκοστάριον, édition de Rome 1884, p. 17.

[2] Dans tous les sacramentaires romains et gallicans depuis le Gélasien et le Grégorien, — vraisemblablement aussi dans le Léonien, dont il nous manque des feuillets, — cette finale appartenait en propre à la Préface pascale (voir Thomasi, *Opera*, t. VI, p. 77 : *Lib. I Sacram. Romanæ Eccl.*, Rome 1751. — Cf. P. de Puniet dans *art. cité*, p. 248). Depuis le transfert de ce fragment à la Pentecôte, le mot *Propterea*, remplacé par *Quapropter*, se réfère au mystère de la descente du Saint-Esprit, et le mot *paschalibus* a été retranché.

[3] Sur le sens, le développement, la mélodie et les applications de ce psaume, cf. P. de Puniet, *Chants de Résurrection*, dans *La Vie et les Arts liturg.*, XI, 291-299.

[4] Jadis le catéchumène se plongeait, partiellement au moins, dans l'onde sainte : c'est le rite de l'immersion, qui symbolisait l'ensevelissement avec le Christ, car on n'ensevelit que les trépassés. Suivait alors l'émersion, symbole de résurrection et de vie avec le Christ sorti du sépulcre, vainqueur de la mort. Par ce double rite le néophyte est associé au Christ du Vendredi Saint et au Christ du matin de Pâques ; il est incorporé à lui au point que désormais il ne fait plus avec lui qu'un seul être, un seul corps mystique. — Voir F.

les *symboles* du baptême dont le poisson (Ιχθυς) est peut-être le plus expressif [5] ; — mais encore et surtout dans le *temps* assigné par l'Eglise à la collation du baptême solennel. Autrefois, en effet, l'administration solennelle du baptême était exclusivement réservée à la vigile pascale, et subsidiairement à celle de la Pentecôte [6] ; bien plus : quiconque avait reçu ce sacrement en dehors des solennités pascales était frappé d'irrégularité [7]. Aujourd'hui, il est vrai, l'Eglise s'est quelque peu relâchée de cette discipline austère ; mais si la collation du baptême à Pâques n'est plus, en fait, qu'une exception, le principe consacré par une tradition si vénérable est maintenu en droit [8] ; et l'esprit en persévère même tout entier dans l'économie de la liturgie de Pâques.

D'abord et surtout il persévère expressément dans la splendide fonction du Samedi Saint, vestige atrophié et anticipé de l'antique Office de la nuit pascale, entièrement ordonné au baptême, et couronné à l'aube par la messe solennelle de la Résurrection. Dans ce cadre, et là seulement, les récits de la délivrance d'Egypte, du passage de la Mer Rouge et tant d'autres prennent leur vraie et profonde signification. Aussi la bénédiction solennelle de l'eau baptismale demeure-t-elle, encore aujourd'hui, exclusivement réservée au Samedi Saint et secondairement à la vigile de la Pentecôte.

L'idée baptismale se prolonge naturellement aussi durant les huit jours qui suivent. Tout en honorant la Résurrection du Christ, la liturgie de la semaine pascale se préoccupe avant tout des néophytes qui viennent de recevoir la grâce du baptême ; elle vise à les fortifier dans leur foi, toute neuve, dont la Résurrection est la preuve [9]. Chaque jour est marqué au missel par une *station* à laquelle, jadis, tous les nouveaux baptisés devaient prendre part Une mention spéciale leur est encore consacrée au Canon. Le formulaire des messes, chaque jour différent, comme en Carême, leur est approprié : les introïts leur rappellent, en des accents d'une incomparable beauté, la grâce qu'ils ont reçue [10] ; les évangiles, dans un but apologétique manifeste, empruntent successivement aux quatre évangélistes [1] les témoignages les plus solides qui garantissent le fait de la Résurrection.

Il s'en faut de beaucoup d'ailleurs que, ce faisant, l'Eglise n'ait en vue que les seuls néophytes. Autrefois Pâques ramenait, pour chaque baptisé, l'anniversaire chronologique réel de son baptême, et un jour spécial des fêtes pascales — le lundi après *Quasimodo*, semble-t-il — avait été réservé pour le célébrer plus explicitement. On l'appelait *Pascha annotinum (annotinus = annuus =* anniversaire). A la messe de ce jour, on reprenait celle du dimanche de Pâques, sauf que la péricope évangélique était remplacée par l'entretien avec Nicodème (Jean, III) et les oraisons par d'autres oraisons propres ayant pour object direct l'action de grâces baptismale [2]. Aujourd'hui cette pratique a disparu, mais les vestiges que la liturgie du Samedi Saint et de l'Octave pascale a conservés de la tradition baptismale devraient suffire à éveiller automatiquement en nous le souvenir de notre renaissance spirituelle, et nous porter à vivre la fête de Pâques non seulement comme l'anniversaire de la Résurrection du Christ, mais comme le grand *Natalis* collectif de tous les membres du corps mystique [3].

B) *Son fruit : croissance dans le Christ.* — Greffés sur le Christ de la Résurrection, nous sommes devenus en droit des *citoyens du ciel*, des *hommes célestes*. Sans doute, tant que nous sommes dans ce corps de chair, la plénitude des effets de cette vie nouvelle reste suspendue ; dès maintenant néanmoins nous en sommes partiellement animés, munis comme d'un viatique et déjà transformés par elle. Aussi pendant la cinquantaine sacrée de Pâques à la Pentecôte plus encore qu'en tout autre temps, notre devoir consiste à *rechercher les choses d'En-haut*. Dès le Samedi Saint, l'Epître de la messe nous en avertit : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'En-haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu ; prenez goût aux choses d'En-haut, négligez celles de la terre. » Et cette brève sentence rend si bien l'idée fondamentale du Temps pascal, elle exprime si adéquatement son *leitmotiv* que jusqu'à l'Ascension l'Eglise la mettra quotidiennement sur nos lèvres à Prime, comme *lectio brevis*, nous suggérant la pensée qu'elle contient

Cuttaz. *Le baptême et notre incorporation au Christ*, dans *La Vie Spirituelle*, XXXVIII, 9 12 ; — Cabassut, dans *La Vie et les Arts liturg.*, XII, 242-243 ; — G. Malherbe, dans *Les Quest. liturg*, XII, 81-82 ; — etc.

[5] Dans son traité *De baptismo* (Patr. lat., t. 1, col. 1306-1308), Tertullien dit : « Nous (chrétiens), nous sommes les petits poissons par la vertu du divin Poisson Jésus-Christ ; nous naissons dans l'eau et nous ne pouvons être sauvés en dehors de cette eau. » — Voir D. L. Beauduin dans *Les Quest. liturg.*, II, 302 303.

[6] Sur le temps exclusivement réservé au baptême solennel (Pâques et subsidiairement la Pentecôte, à l'exclusion notamment de l'Epiphanie), voir D. Maur Grégoire, dans *Les Quest. liturg*, VII, 8-21. Le fait et ses raisons y sont exposés avec ampleur et preuves.

[7] Concile de Mâcon de 585, can. 3 (Mansi, IX, 951).

[8] De même pour le second sacrement de l'initiation chrétienne : la Confirmation. — Pour l'un et l'autre, voir *Codex juris canonici*, can. 772 et 790 ; *Rit. Rom.*, tit. II, c. 1, n. 41 ; c. 3, n. 3 ; *Cœrem. Episc.*, lib. II, c. 27, n. 16 et 18 ; c. 28, n. 9, etc.

[9] Cf. I Cor., XV, 14.

[10] On pense communément aujourd'hui que le formulaire de nos messes de l'octave de Pâques provient d'une fusion de deux séries primitives de messes, dont l'une était célébrée de grand matin pour les néophytes et l'autre à l'heure de Tierce pour honorer le mystère de la Résurrection. La brièveté de l'Office pendant cette semaine s'expliquerait en raison de cette double célébration quotidienne. On observe les mêmes particularités pour l'octave de la Pentecôte.

[1] Cet appel aux quatre témoins canoniques ne doit pas être fortuit ; il faut y voir la marque d'une intention facile à interpréter.

[2] On trouve déjà le texte de ces oraisons dans le Sacramentaire gélasien (édit. Wilson, p. 97). — Sur l'histoire de cette solennité, voir la bibliographie donnée par Dom L. Beauduin dans *Les Quest. liturg.*, IV, 330, note 1.

[3] Sur le culte de la naissance baptismale, voir G. Malherbe dans *Les Quest. liturg*, XII, 82 85.

comme programme d'activité pour la journée qui commence [4].

D'ailleurs, c'est toute l'économie de la liturgie pascale qui tend à nous inculquer cette leçon : « Oubliez vos intérêts égoïstes et bas pour savourer votre foi et votre vie divine, parce que vous avez tous triomphé avec le Christ ; cessez de ramper sur la terre, élevez vous vers le ciel où le Christ demeure et vous attend. » Voilà ce que l'Eglise ne cesse de nous répéter sous des formes variées, dans ses rites aussi bien que dans son formulaire, pendant tout le Temps pascal.

D'abord on ne s'agenouille pas : on prie debout, à la manière de l'Orante des catacombes dont tout l'extérieur révèle une âme libre, fortement disciplinée. « Nous nous mettons à genoux durant six jours de la semaine en signe de nos chutes dans le péché, disait déjà S. Irénée au IIe siècle ; mais le dimanche [5] nous nous tenons debout comme pour montrer que le Christ nous a relevés et que par sa grâce il nous a délivrés du péché et de la mort. La coutume de ne pas s'agenouiller le dimanche et durant le Temps pascal a prévalu dans toutes les liturgies, et semble d'origine apostolique [6]. »

Ensuite, on ne jeûne pas. S. Augustin en explique la raison comme suit : « Les labeurs, les jeûnes et les restrictions appartiennent au Carême, qui symbolise la vie présente. Et les cinquante jours du Temps pascal excluent les jeûnes, car il n'est question que du repos qui nous attend là-haut. » Et ailleurs il dit encore : « Pendant ce temps relâchons-nous de tout jeûne, pour nous absorber dans la louange [7]. »

Mais c'est surtout dans le choix des textes et formules que l'Eglise excelle à mettre en valeur la pensée qui doit nous animer pendant la triomphale cinquantaine. Trois catégories de textes méritent, à ce point de vue, d'être signalées : les péricopes scripturaires, l'Office des Martyrs, l'acclamation *Alleluia*.

1° *Les péricopes scripturaires.* — Un simple coup d'œil jeté sur la liste des épîtres au Temps pascal laisse apparaître qu'elles sont prises, non plus de l'Ancien Testament comme avant Pâques, mais du Nouveau Testament, — Actes des Apôtres et épîtres catholiques (S. Pierre, S. Jacques, S. Jean), — comme pour marquer que la nouvelle alliance est conclue, encore que cette économie paraisse provenir de préoccupations différentes [8]. Les passages choisis n'en sont pas moins en harmonie voulue, cherchée, avec l'esprit du Temps pascal : après les épîtres de la semaine de Pâques qui visent directement les catéchumènes et répètent les témoignages les plus décisifs sur le fait central et générateur de la foi qui est la Résurrection du Christ, celle des dimanches suivants ont ce caractère commun qu'elles sont des exhortations des Apôtres invitant les fidèles à mener une vie pure, conforme à la loi divine et aux préceptes de la charité.

Quant aux péricopes évangéliques, à partir du dimanche *in Albis,* elles sont toutes empruntées à S. Jean dont la lecture, commencée après la 3e semaine de Carême, avait été interrompue à dessein pendant l'octave de Pâques pour les raisons exposées plus haut. Au Temps pascal, il n'y a donc pas corrélation entre les évangiles et les épîtres, comme en d'autres temps, en Carême par exemple. Mais on peut croire que le choix des passages adoptés a été dicté par l'esprit du Temps. Il suffit de lire attentivement ces récits pour en comprendre l'opportunité : le 1er dimanche, c'est le récit de l'apparition du Maître aux apôtres et à S. Thomas l'incrédule, huit jours après la Résurrection, leçon qui proclame la béatitude de ceux qui croient sans avoir vu ; le dimanche suivant, c'est l'exemple du bon pasteur qui donne sa vie pour le salut de son troupeau, etc.

S. Jean fournit d'ailleurs d'autres morceaux encore à la liturgie pascale : antiennes et répons, tirés pour la plupart de l'Apocalypse, ce *recueil de visions* où le Christ apparaît non plus comme l'apôtre en tournée dans les campagnes, ainsi que l'Evangile nous le présente, mais comme un triomphateur, le triomphateur dont les souffrances et la mort sont un titre de gloire grâce auquel toute l'humanité sera couronnée avec lui dans le ciel. Or c'est surtout au chapitre VIII qui décrit la vision des élus dans la béatitude que la liturgie a emprunté ses louanges pascales. Vraiment l'Apocalypse est le livre pascal par excellence, et l'on comprend l'usage que l'Eglise en fait pendant ce temps. Certains conciles anciens ont même légiféré à ce sujet et réprimandé tel clergé qui négligeait la lecture intégrale de l'Apocalypse au Temps pascal [9].

[4] Sur la portée de ce texte dans le « contexte » liturgique, voir A. Cabassut dans *La Vie et les Arts liturg.*, XII, 244-245.

[5] Dans la liturgie, le dimanche est, de par son institution et antérieurement à l'existence de Pâques, la commémoraison hebdomadaire de la Résurrection.

[6] *De oratione,* 17 (Patr. lat., t. 1, col. 1174). — S. Irénée trouve que c'est une espèce de crime de prier à genoux aussi bien que de jeuner au Temps pascal. Les Grecs regardaient la posture à genoux comme peu digne d'un homme libre et convenable seulement pour les barbares *(Dict. de la Bible,* III, 192). Sur la position debout, voir R. Guardini, *Les signes sacrés* (édit. française. p. 30-31) ; et Molien, *La Prière de l'Eglise,* II, 473 474.

[7] *Sermo 252,* n. 12 et *Enarr. in psalm. 148,* v. 1. — Jadis cette exclusion du jeûne était absolue. Aujourd'hui elle ne souffre que deux exceptions : à la vigile de la Pentecôte et aux Quatre-Temps de la semaine suivante. (Sur les raisons de ces deux exceptions, voir plus loin la 2e partie de cette étude).

[8] Primitivement l'ordre des épîtres devait consister simplement dans une lecture continue des livres canoniques, en corrélation avec la lecture intégrale des mêmes livres faite à l'Office : avant Pâques l'Ancien Testament, après Pâques les Actes des Apôtres et les épîtres catholiques (celles-ci, dans les Bibles de l'Antiquité, étaient souvent placées avant S. Paul), enfin, après la Pentecôte, celles de S. Paul. Notre système actuel paraît être un résidu de cet usage primitif. — Voir G. Godu dans *La Vie et les Arts liturg.*, VIII, 251-257, et *Dict. d'Archéol chr. et de liturgie.*

[9] Voir D. L. Beauduin, *Le Christ triomphant,* dans *Les Quest. liturg.*, III, 192-193 ; et Dom Besse, *Les Actes des Apôtres et l'Apocalypse au Temps pascal,* dans *La Vie et les Arts liturg.*, III, 308 318.

2° *L'Office des Martyrs.* — Au Temps pascal les Martyrs jouissent d'une liturgie spéciale : plus de distinction entre Martyrs pontifes et non pontifes, et c'est à peine s'il y en a entre eux et les Apôtres. Cela vient de ce que le triomphe alors chanté par l'Eglise à la fête des Martyrs, ce n'est plus celui qu'ils ont remporté sur leurs bourreaux et sur eux-mêmes : c'est tout simplement le triomphe sur la mort, le même que le Christ a remporté au matin de Pâques. Leur personnalité s'efface, elle est absorbée dans celle du Christ. Aussi la liturgie confond-elle délibérément dans un même chant d'enthousiasme le Martyr du Golgotha et ceux qui l'ont suivi de plus près dans son immolation, qui par suite participent plus intimement à sa gloire :

Rex gloriose Martyrum,
Corona confitentium,
Qui respuentes terrea
Perducis ad cœlestia.

De là, dans la liturgie des Martyrs au temps de Pâques, un aspect de triomphe, une allure de victoire encore plus accentuée que d'habitude et d'où découle, non plus une joie contenue, canalisée, mais une jubilation débordante. L'Evangile est cette belle page du discours après la Cène où Jésus se dit lui-même la vigne et ses Apôtres les sarments ; et la messe de plusieurs Martyrs insiste, par la voix du premier pape, sur l'union des fidèles au Christ ressuscité, union qui devient source de joie dans les épreuves ; enfin le psaume 15 récité à leur Office se termine sur cette pensée que vivre en la contemplation divine est la source de la plus grande joie pour les élus [10].

3° *L'Alleluia.* — C'est dans toutes les liturgies et ç'a été dans tous les temps l'acclamation par excellence du Temps de Pâques ; en certains lieux on la réservait même strictement à cette seule période. Quoi qu'il en soit, elle lui appartient en propre. « De Pâques à la Pentecôte, disait déjà S. Benoît, on dira l'*alleluia* sans interruption [1]. » Et son extension ultérieure au dimanche se justifie du fait que le jour du Seigneur a été institué, antérieurement à toute fête, pour commémorer le mystère de la Résurrection du Sauveur.

La raison de cet emploi se trouve déjà dans S. Augustin et les Pères [2]. Nous ne pouvons ici l'indiquer que sommairement. Tous s'accordent à voir dans l'*alleluia* « le chant de la Résurrection, l'acclamation triomphale à la gloire du Vainqueur de la mort qui nous a introduits dans le repos de la vraie vie. » C'est parce que le Temps pascal est déjà le repos, la figure de l'éternité dont nous avons triomphé avec le Christ que nous devons chanter l'*alleluia*. Chant d'éternité, louange parfaite, action de grâces constante : à tous ces titres, dit Amalaire, l'*alleluia* convient surtout aux contemplatifs. Ainsi apparaît-il d'abord et surtout comme une hymne de triomphe, de victoire : et c'est sans doute ce qui explique son fréquent emploi aux funérailles dans les anciennes liturgies.

Ce sont là autant de témoignages qui corroborent ce que nous avons avancé en commençant, lorsque nous disions que l'épithète caractéristique du Temps pascal est celle de *triomphale ;* c'est ce triomphe qui est le fondement de notre joie et qui lui donne sa nuance particulière.

II. — Sa durée

On considère parfois le Temps pascal comme une époque commémorative des quarante jours de la vie glorieuse du Sauveur ; aussi, le lendemain de l'Ascension, on s'étonne de voir que la liturgie ne se relâche en rien des rites festifs adoptés depuis Pâques : prière debout, *Vidi aquam, Regina cœli,* etc.

Le Temps pascal en effet n'est pas terminé. La tradition la plus vénérable ne cesse de qualifier cette saison de « Cinquantaine. » Depuis longtemps, il est vrai, cette durée a cessé d'être une cinquantaine mathématiquement exacte ; mais précisément c'est dans le sens de l'allongement et non dans celui de la réduction que le changement s'est opéré. Or, retrancher du Temps pascal les jours qui suivent l'Ascension serait à la fois méconnaître la puissante unité du plan divin et détruire l'harmonieuse économie du cycle liturgique. De là l'intérêt de la question.

§ 1er. — Le fait. — A) *Limite supérieure.* — Du dimanche de Pâques au samedi après la Pentecôte, — jour auquel, selon les rubriques, finit le Temps pascal, — il y a huit semaines de sept jours chacune, soit exactement 56 jours et non 50. Pourtant, ainsi qu'on vient de l'insinuer, les Pères et les anciens livres liturgiques appellent constamment « Cinquantaine » cette étape du cycle. Les « cinquantaines » sacrées de l'histoire du peuple choisi la préfigurent ; la liturgie byzantine, aujourd'hui encore, en renferme tout le formulaire dans un livre spécial auquel elle a donné le titre significatif de Πεντεκοστάριον.

De ce que l' « Ordinaire » du Temps pascal, — c'est-à-dire le formulaire commun propre à cette période — n'est adopté qu'à partir du dimanche *in Albis*, 1er après Pâques, il ne faudrait pas conclure que le Temps pascal commence seulement huit jours après la Résurrection. Preuve en est dans ce fait que les rites les plus caractéristiques du Temps pascal (prière debout, par exemple) et en partie le répertoire lui-même (*Regina cœli, alleluia,* etc.) sont usités dès l'heure à laquelle l'Église commémore la Résurrection du Sauveur.

[10] La liturgie des Martyrs au Temps pascal présente de frappantes analogies avec celle des défunts. Ce qu'on demande pour ceux-ci, outre la résurrection, c'est la lumière dont les Martyrs jouissent déjà et à jamais. — Cf. D. S. Couneson, *Liturgie des Martyrs au Temps pascal et liturgie des Défunts,* dans *Rev. liturg. et monast.*, XIX, 210-215.

[1] Règle de S. Benoît, ch. XV.

[2] Voir P. de Puniet, *S. Augustin et l'alleluia pascal* dans *Les Quest. liturg.*, XV, 85-95 ; et F. Cabrol, art. *Alleluia* dans *Dict. d'arch.*

Si « l'Ordinaire férial » du Temps pascal n'apparaît que huit jours plus tard, c'est en raison de l'octave de Pâques : tous les jours de la semaine sont « festivaux » et il ne reste pas de place pour aucune férie commune.

Si donc la durée du Temps pascal soulève quelque difficulté, celle-ci ne provient pas du point de départ, mais bien plutôt du point d'arrivée.

B) *Limite inférieure.* — Le 50e jour après Pâques, l'Eglise célèbre la Pentecôte, et néanmoins la triomphale « Cinquantaine » qui semblerait alors devoir prendre fin, se prolonge. Les rubriques précisent en effet qu'elle se termine seulement le samedi suivant : *Post missam,* lit-on dans le missel au samedi des Quatre-Temps, *explicit Tempus paschale.*

Pour comprendre cette disposition, il faut recourir à l'histoire. Et l'histoire nous enseigne d'abord qu'à l'origine le Temps pascal se terminait le dimanche de la Pentecôte, soit exactement cinquante jours révolus après Pâques : la tradition liturgique et patristique primitive (sur laquelle nous aurons à revenir plus loin) ne laisse subsister aucun doute à ce sujet. A cause de cela même, le dimanche de la Pentecôte était appelé « Pâques closes, *Pascha clausum* » ; sa messe était intitulée, dans les sacramentaires, *in Quinquagesimo* [3] et dès le lendemain la vie reprenait son cours ordinaire : pratiques pénitentielles ou autres pouvaient revendiquer l'intégrité de leurs droits. Et de fait, c'est précisément à la semaine qui suit immédiatement la Cinquantaine des Pâques closes que S. Léon († 451) fixa le jeûne d'été pour les fruits de la terre [4] : preuve que le Temps pascal était bien clos, car à cette époque l'abstention du jeûne au Temps pascal était une règle absolue qui ne souffrait aucune exception. D'ailleurs nous ne manquons pas de témoignages explicites à l'appui de cette affirmation. Ainsi S. Léon, dans ses sermons pour le jeûne de la saison nouvelle, le présente toujours en des termes qui le séparent nettement des solennités précédentes, avec lesquelles il n'a rien à voir [5] et les formules liturgiques se font l'écho de son enseignement. Un exemple entre autres nous en est fourni par une ancienne préface des Sacramentaires léonien et gélasien pour les Quatre-Temps de la Pentecôte ; il n'y est fait allusion aux joies pascales que pour les présenter comme terminées : « Il est vraiment juste, après ces jours de joie que nous avons vécus en l'honneur du Christ ressuscité et monté au ciel, et après avoir reçu le don du Saint-Esprit, d'accomplir ces saints jeûnes qui nous sont ménagés pour nous aider à vivre saintement et à conserver ce qui a été divinement conféré à l'Eglise [6]. »

L'évolution postérieure s'explique par la création d'une octave. Cette innovation, due à l'initiative de quelques Eglises particulières au cours des VIIe et VIIIe siècles, s'étendit rapidement et devint générale sous les Carolingiens. Si l'octave ainsi créé a sa pleine raison d'être, — surtout dans l'économie actuelle où toute fête un peu importante a son octave, — elle n'est pas sans avoir fait surgir plus d'une anomalie dont certaines traces demeurent encore, malgré les efforts réalisés pour atténuer cet état de choses.

D'abord le Temps pascal se trouve *ipso facto* prolongé d'autant : car les jours d'une octave sont solidaires de la fête qu'ils prolongent. Mais, à vrai dire, ceci n'a en soi qu'une importance médiocre : car l'Eglise est moins soucieuse de précision mathématique et de symbolisme numérique que de communion intime au mystère célébré. Et puis, à tout prendre, si l'on est féru d'arithmétique, on peut bien, — en se recommandant même au besoin de la voie tracée par S. Augustin, — considérer les jours d'une octave comme ne formant avec ceux de la fête qu'un seul « jour moral, » et ainsi le nombre 50 gardera toute sa rigueur.

Ensuite, cette semaine pascale surnuméraire fut dotée d'une liturgie hésitante et hybride où coexistèrent en un contraste assez fâcheux les signes de la joie pascale et ceux de la pénitence, à raison de l'occurrence fortuite du jeûne des Quatre-Temps. C'est ainsi que fusionnent d'une part le chant du *Gloria* et du verset *Alleluia,* la prière debout et la couleur festivale [7] réclamés par l'octave, d'autre part la messe après None, des allusions au jeûne dans certaines formules et un choix de *stations* calqué sur l'ordre établi pour d'autres féries pénitentielles [8].

Cette liturgie hétéroclite prêtait, évidemment, matière à confusion. De fait, avec le temps, on se

[3] Cf. Muratori, *Liturgia Romana vetus* (Naples, 1760), II, 420.

[4] Bien que le choix de cette date ait pu être en partie inspiré par l'usage de la Rome païenne qui avait assigné au mois de juin les *feriæ messis,* il paraît difficile de n'y point voir quelque rapprochement avec la fête juive des Moissons que les Hébreux célébraient précisément 50 jours après avoir mangé la Pâque commémorative de la sortie d'Egypte. — Sur les tergiversations dans la fixation de ces Quatre-Temps, voir *Les Quest liturg.,* II, 373 ; X, 133 ss. ; et *Micrologue,* ch. 25 et 28 *(Patrol. lat.,* t. 151, col. 997-1002).

[5] Cf. *Patr. lat.,* t. 54, col. 403, 411, 415, 416, 420, etc.

[6] Feltoé, Sacr. léonien, p. 28, II. 7-11 ; — Wilson (Gélasien), pour le mercredi, le samedi ayant une autre formule ; — Mohlberg (Gélas.), p. 128 ; — Migne (léonien), *Patr. lat.,* t. 55, col. 43.

[7] Quand au XIVe s. on fixa le canon des couleurs liturgiques, on éprouva le besoin de faire remarquer, au sujet des trois féries jeûnées de cette semaine, que *même* ces jours-là il fallait prendre les ornements rouges et non les violets. (Cf. *Ordo* XV, ch. 95 ; — Migne, *Patr. lat.,* t. 78, col. 1338).

[8] Au lieu de calquer le choix des Stations sur ce qui avait été établi pour la semaine pascale, on maintint pour les trois féries jeûnées le choix fait auparavant d'après la coutume des autres jours de Quatre-Temps : le mercredi à Ste-Marie-Majeure ; le vendredi aux Saints-Apôtres ; le samedi à St-Pierre. Puis on le compléta pour les trois autres jours en s'inspirant de l'ordre de choses créé pour la semaine des Quatre-Temps de Carême : lundi à St-Pierre-aux-Liens ; mardi à Ste-Anastasie ; jeudi à St-Laurent (non toutefois *in Panisperna* comme en Carême, mais *extra Muros* comme le mercredi de Pâques).

De même, pour la nouvelle messe du jeudi (dont on se tira à peu de frais : épîtres et évangiles en sont les deux seules pièces propres), au lieu d'emprunter la

méprit sur le sens de cette économie équivoque, puis sur l'esprit de l'Eglise durant cette semaine, sur le concept de l'*explicit Tempus paschale* enfin, jusqu'à oublier complètement l'un et l'autre.

C'est ainsi que le bas Moyen-Age, — aussi fertile en imagination qu'ignorant en histoire, et toujours prêt à expliquer même ce qu'il ne comprend pas, — au lieu de reconnaître dans l'occurrence d'un jeûne au Temps pascal une coïncidence due à des circonstances purement fortuites, n'hésite pas à le célébrer comme un jeûne de joie, fait non pour attrister et assombrir, mais pour rendre la fête plus resplendissante! L'abbé Rupert († 1135) dit sans sourciller : « C'est un jeûne qu'on pourrait appeler *extatique*, semblable à celui auquel se livrent, comme à leur insu, ceux qui goûtent les suavités de l'extase. Les délices de l'Esprit-Saint jettent l'âme dans une sorte d'ivresse qui lui fait oublier le jeûne, selon le mot de S. Paul : *Nolite inebriari vino, sed implemini Spiritu Sancto* (Eph., v, 18) ; et l'Eglise ne nous fait-elle pas chanter à l'hymne des Laudes du lundi (Brév. monastique) : *Læti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus ?* » Pareillement, au siècle suivant, un auteur ayant constaté que l'octave dont le dernier jour mettait fin au Temps pascal se terminait le samedi après la Pentecôte, donc sept jours seulement après la fête et non pas huit, — comme il sied à toute octave, en vertu de sa définition même, — légitime hardiment cette exception par la raison du nombre des dons du Saint-Esprit « *propter septiformem gratiam Spiritus Sancti* » [9]. La vérité est que l'octave de la Pentecôte n'a fait qu'imiter celle de Pâques : la solennité du baptême administré en ces deux jours se plaçait dans la nuit du samedi au dimanche. Le vrai jour octave était donc (et reste encore aujourd'hui) le samedi. De là, à l'Office de ce jour, la rubrique du bréviaire : « Après None se termine l'Office de l'octave, et, la messe une fois célébrée, expire le Temps pascal [10]. »

Au prolongement anormal du Temps pascal, né de l'institution d'une octave, d'autres faits vinrent ensuite se surajouter qui, malgré leur légitimité intrinsèque, contribuèrent *per accidens* à altérer pour leur part l'idée primitive de la Pentecôte « clôture » du Temps pascal, et par suite le concept même du mystère pascal. Ainsi, à entendre appeler dimanches « après la Pentecôte » cette longue théorie de dimanches qui prolongent la commémoraison du mystère célébré au « Temps pascal » comme en une longue fête ininterrompue dont Pâques est le premier chant et Pentecôte le triomphal aboutissement, ou encore à insister trop sur la neuvaine qui prépare (non sans raison d'ailleurs) cette dernière solennité, ne serait-on pas quelque peu fondé à croire que le *dies Pentecostes* est plutôt le point de départ d'une nouvelle phase du cycle ? Est-ce vraiment ainsi que l'Eglise envisage les choses ?

§ 2. — L'EXPLICATION. — « Ne pas se fier trop aveuglément aux apparences » est une règle d'or bien connue de tous, mais qu'en pratique on a souvent tendance à oublier.

Se recueillir plus intensément pendant les derniers jours d'une retraite veut-il dire que le *dernier jour* de cette retraite soit d'abord le *point de départ* d'une situation nouvelle? Celle-ci ne résulte-t-elle pas plutôt de la retraite prise dans son ensemble ? Et le dernier jour de cette retraite ne fait-il pas quand même en premier lieu figure de clôture ?

Numéroter une série de dimanches d'après la fête à laquelle ils font suite immédiatement signifie-t-il par le fait même que ceux-ci ne portent pas leurs regards au delà ? A ce compte, les dimanches « après l'Epiphanie » encourraient le même reproche, puisqu'en réalité ils n'entendent pas faire suite à la seule fête de l'Epiphanie, mais au mystère de la Nativité célébré dans la grande solennité qui va de Noël à l'Epiphanie. C'est affaire purement conventionnelle.

Enfin, rehausser une fête par l'éclat d'une octave, est-ce changer pour autant la place de cette fête et sa portée dans l'économie du système dont elle fait partie ? Non, évidemment, au moins en soi.

Concluons donc que, malgré les apparences, l'Eglise n'a pas nécessairement modifié ses positions. Aussi bien, voyons plutôt quelle doctrine renferme le mystère de la Pentecôte : nous comprendrons alors que cette fête liturgique, même avec son octave (qui ne compte moralement que pour un seul jour), reste essentiellement une solennité de clôture ; et par là-même nous pénétre-

péricope évangélique à S. Jean qui depuis le 4e dimanche fournit toutes les lectures courantes, selon l'ordre progressif des chapitres, on fit appel à S. Luc, comme pour les messes plus récentes des jeudis de Carême ajoutées par Grégoire II, — et cela vraisemblablement sans se rendre compte de la méprise.

[9] Woolley, *The gilbertine Rite* (XIIIe s.), édit. de Londres, 1921, p. 54. — Bernon de Reichenau (début du XIe s.) parle des divisions que fit naître en Gaule la question de savoir s'il fallait sept ou huit jours à l'octave de la Pentecôte. En faveur d'une octave de huit jours, l'argument — décisif ? — qu'on faisait valoir était celui des huit béatitudes *(De Officio Missæ*, c. III, *De oct. Pentec.)*.

[10] Voir D. L. Beauduin dans *Les Quest. Liturg.*, II (1912), p. 301 : « Tout fait supposer qu'anciennement la fête de Pâque se clôturait le samedi après Pâques qui, pour cette raison, était très solennel et liturgiquement plus important que le dimanche de *Quasimodo*... Le chant *Hæc dies*, les *alleluia* ajoutés au *Benedicamus*, la Séquence *Victimæ paschali*, la Préface de Pâques et le *Communicantes*, etc., tous ces différents rites propres à la semaine pascale cessent dès le samedi... Il est vrai que dans des sacramentaires très anciens le dimanche après Pâques est appelé : octave de Pâques (comme aujourd'hui également, au bréviaire, au missel et au martyrologe) ; mais ne faut-il pas voir dans cette appellation la coutume ancienne de désigner les dimanches par l'événement évangélique qu'ils rappellent et, dans notre cas, par l'apparition qui eut lieu huit jours après Pâques, et qui est racontée dans l'évangile de ce dimanche ?... De plus, on sait que les néophytes déposaient les aubes blanches le samedi et que le dimanche était appelé anciennement *post albas depositas* et non *in albis depositis*... (Entre autres, dans les sacramentaires grégoriens et ambrosiens ; cf Migne, *Patr. lat.*, t. 85, col 569). »

rons plus avant dans le mystère de la Cinquantaine pascale.

Quand on médite le mystère de la Pentecôte ou qu'on en parle, c'est ordinairement pour le considérer comme la fête de l'Esprit Saint. Sans doute cela est exact ; il est bon cependant d'y mettre une certaine nuance. Appuyer trop exclusivement sur cette idée, c'est oublier que la Pentecôte se rattache par un lien intime et nécessaire aux mystères de Jésus ; c'est aussi et par là-même briser l'unité fondamentale du cycle liturgique dont toutes les fêtes gravitent autour du Christ.

La Pentecôte fait essentiellement partie d'un système dont la Passion et la Résurrection constituent le premier acte ; sans elle l'œuvre rédemptrice demeurerait incomplète.

Le Christ avait reçu du Père mission de conquérir le droit de rendre au monde la vie divine. Au jour de Pâques il scelle sa conquête en *triomphant* de la mort, et Dieu le Père lui rend justice en immortalisant son humanité sainte. La première étape est ainsi parcourue. — A l'Ascension, le Père *glorifie* son Fils en l'appelant à siéger à sa droite ; c'est la reconnaissance authentique des titres de victoire acquis par le Christ sur la Croix, et de *son droit* à transmettre désormais à sa race la vie divine : deuxième étape.

Mais le droit n'est pas le fait. Pour que l'humanité régénérée *en droit* puisse vivre *en fait* d'une vie semblable à la vie du Christ, il faut encore que celle-ci lui soit infusée, transmise. Le Christ n'aura donc achevé son œuvre que quand il aura *animé* de cette vie nouvelle son corps mystique. C'est ce qu'il fera le jour de la solennelle Pentecôte en lui envoyant *son* Esprit, le Don qui contient tous les dons, pour qu'il joue dans le monde un rôle analogue à celui qu'il remplit au sein de la Trinité : ici il est le lien d'amour qui, en unissant le Père et le Verbe, achève le cycle de la vie intime de Dieu et met le dernier sceau à sa perfection ; là il sera le principe qui, consommant l'union des hommes entre eux et celle de toute l'humanité avec la divinité, selon le vœu suprême du Christ (« Qu'ils soient un entre eux, et un avec Vous, Père, et avec Moi, par notre commun Esprit »), mettre le dernier sceau à la perfection de l'œuvre du Christ : car alors seulement se réalisera effectivement en chacun de nous le fruit de la Rédemption.

Mais, pour qu'il pût en être ainsi, il fallait auparavant que le Christ s'en aille et qu'il fût glorifié. Lui-même nous l'a dit dans l'Evangile, et l'Eglise nous le répète dans sa liturgie : « Il vous est bon que je m'en aille. Car si je ne m'en vais pas, le Défenseur ne viendra pas à vous ; mais si je pars, je vous l'enverrai » (Jo., XVI, 7). Et de même : « L'Esprit, explique S. Jean, n'avait pas encore été donné parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (VII, 39). Pourquoi cela ? Sans doute parce que resté sur terre, le Christ eût toujours été limité dans son être physique et son action restreinte à sa présence sensible, localisée ; il eût été de plus l'homme d'une nation, d'une race : race, nation privilégiée sans doute, mais au détriment des autres [1]. Au contraire, entré dans l'état glorieux et soustrait à toutes les contingences, sa présence spirituelle universelle ne connaîtrait pas de limites, il pourrait entrer en contact intime avec tous et chacun, devenir le frère de *tous* les hommes, sans distinction de race, et demeurer le contemporain de toutes les générations.

Quoi qu'il en soit de cette explication, le fait — affirmé par le Christ — est indéniable. Aussi, en définitive, la Pentecôte est-elle bien avant tout le mystère du *Christ Rédempteur* qui nous envoie *son* Esprit et par conséquent le couronnement de la Pâque, l'achèvement, la plénitude de la Rédemption. Les Pères et la liturgie n'ont qu'une voix pour le proclamer [2] : « Voici, dit S. Augustin dans un sermon de Pentecôte, que la solennité de Pâques est arrivée à son terme, sans rien perdre de son éclat. Pâques a été le commencement de la grâce, la Pentecôte en est le couronnement. Toutes les promesses ont reçu leur accomplissement authentique ; la grâce des Cinquante jours rayonne dans toute son expansion, la joie possède toute sa perfection [3]. » Et S. Jean Chrysostome : « Aujourd'hui nous voici arrivés au comble de tous les biens, nous voici arrivés à la métropole de toutes les solennités [4]. » De leur côté les anciennes liturgies, dans leurs oraisons, aimaient, elles aussi, à accentuer ce rapport à la fête de Pâques : « Le cinquantième jour a brillé en lequel la Pâque est accomplie ; nous clôturons ainsi la solennité de ce mystère (pascal) qui est vôtre, vous suppliant... [5] » Ou encore : « Vous qui avez achevé par la plénitude du mystère d'aujourd'hui toute l'œuvre pascale... [6]. » Et il n'est pas jusqu'à la plus ancienne des collectes de la Pentecôte, telle qu'on la lit dans les premiers Sacramentaires (léonien, gélasien, grégorien), qui ne parle dans le même sens : « Dieu tout puissant et éternel, qui avez voulu renfermer dans cette mystérieuse Cinquantaine toute notre Pâque... »

Au point où nous sommes arrivés, il est aisé de comprendre ce que nous affirmions plus haut : à savoir, qu'isoler la Pentecôte des mystères de Jésus, en faire le point de départ d'une nouvelle série de mystères, c'est détruire l'économie christocentrique de l'année liturgique et briser en deux tronçons sa puissante unité. Au contraire, la considérer telle qu'elle est dans la réalité, c'est-à-dire comme la transmission effective du principe de vie divine que le Rédempteur nous a restitué par son sacrifice, c'est reconnaître cette unité, en même temps que la place suréminente de Celui

[1] Voir Lagrange. *Evang. selon S. Jean*, p. 418.
[2] Voir D. L. Beauduin dans *Les Quest. liturg.*, II, 372-374, et D. J. Kreps *ibid.*, X, 129-139.
[3] 43e sermon (*Patr. lat.*, t. 28, col. 1225-1248).
[4] 2e homélie, édit. Bareille, IV, 115.
[5] Sacram. Gallic. — Muratori, *Liturgia Rom. vetus* (Naples, 1760), II, 420.
[6] Sacram. Leon. — Muratori, *op. cit.*, I, 213.

qui y préside : le Christ Jésus. Car, de ce chef, la mystérieuse Cinquantaine nous apparaît comme le temps de la récupération intégrale — conquête et transmission en droit et en fait — de la vie nouvelle ; et le Temps « après la Pentecôte », devenu le complément normal, non de la seule fête de Pentecôte, mais de *tout* le Temps pascal, et celui de l'épanouissement en nous de la vie divine du Christ sous l'action du Saint Esprit.

On pourrait résumer toute l'économie du cycle pascal dans le schéma suivant, et y apposer en exergue ce titre général : L'ŒUVRE DU CHRIST.

1. *Préparation à la vie nouvelle restituée par le Christ* (ornem. violets).
   a) Préparation éloignée : Temps de la Septuagésime.
   b) Préparation prochaine : Temps de Carême.
   c) Préparation immédiate : Temps de la Passion.
2. *Récupération de la vie nouvelle, œuvre du Christ* (ornem. blancs).
   a) Sa conquête par le triomphe de la Croix : la Sainte Pâque (Triduum pascal).
   b) La reconnaissance du *droit* à sa transmission : la glorieuse Ascension.
   c) Le *fait* de sa transmission : l'ardente Pentecôte[1].
3. *Epanouissement de la vie nouvelle restituée par le Christ* (orn. verts). Temps « après la Pentecôte ».

Ainsi cette deuxième partie de l'année liturgique se déroule sur un plan exactement parallèle à la première partie, — cycle de Noël, — qui se concentre tout entière sur LA PERSONNE DU CHRIST :

1. *Préparation à l'avènement du Christ* (ornem. violets). Temps de l'Avent.
2. *Célébration de l'avènement du Christ* (orn. blancs). Temps de Noël, ayant :
   a) pour point de départ : Noël (Nativité *selon la chair* et avènement caché, spirituel, dans nos âmes) ;
   b) pour aboutissement : l'Epiphanie (manifestation publique et reconnaissance légale de la *divinité* du Christ).
3. *Epanouissement de l'avènement du Christ en nous* (orn. verts). Temps « de l'Epiphanie ».

[1] Ce n'est pas au hasard que la liturgie qualifie la Passion de *bienheureuse* (Canon de la messe), la Résurrection de *sainte* (Litanies des Saints), l'Ascension de *glorieuse* (Canon) et d'*admirable* (Litanies). — Sur ces épithètes et notamment celles données à l'Ascension et à la Passion, voir D. Bernard Maréchaux dans *La Vie et les Arts liturg.*, VIII (1922), p. 241-247.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dieu ne pardonne pas au pécheur qui ne se repent pas. Comment expliquer qu'il oblige l'homme à pardonner à son « offenseur », à son ennemi qui ne se repent pas.

R. — Les pages de nos Livres sacrés sont remplies d'appels à la pénitence : « Faites pénitence, ou vous périrez tous. » Car Dieu ne pardonne pas au pécheur qui ne se repent pas. C'est là un fait.

Un fait, disons-nous, car des théologiens, et non des moindres, Suarez, Cajetan, Billuart, Gonet, ont pensé que Dieu pourrait, s'il le voulait, pardonner le péché et rendre son amitié au pécheur impénitent. « De potentia Dei absoluta, peccata remitti possunt absque ullo actu pœnitentiæ tam formalis quam virtualis, » conclut Gonet *(De Pœnitentia,* d. 3, art. 2, n. 16).

Ce n'est pas l'avis de S. Thomas, suivi par le grand nombre des théologiens. Quoi qu'il en soit, dans l'ordre ordinaire des choses, la justification du pécheur ne peut avoir lieu sans un acte de pénitence, sans une rétractation de sa part. Il est nécessaire qu'il se repente. Les attributs de Dieu (sagesse, justice, sainteté) semblent l'exiger.

Recevoir dans son amitié celui qui s'est volontairement détourné de lui et qui demeure obstinément attaché à son péché, serait favoriser le péché: la sagesse s'y oppose. — Le dommage causé appelle la restitution, et l'offense la réparation : c'est l'exigence de la justice. — La charité, qui est un amour d'amitié, s'achève dans l'union de l'âme avec Dieu. Comment Dieu s'unirait-il à l'âme que souille encore le péché? Sa sainteté s'y refuse. — Dieu ne peut donc pas pardonner au pécheur impénitent, qui n'esquisse pas le geste de repentir : désaveu de sa conduite et retour vers Dieu. « La charité, dit S. Thomas, exige que l'homme pleure l'offense commise contre son ami et s'applique à lui donner satisfaction. La foi demande aussi que le pécheur cherche à se justifier de ses péchés par la vertu de la Passion du Christ, vertu qui opère dans les sacrements de l'Eglise. Enfin la miséricorde bien ordonnée requiert elle-même que l'homme, en faisant pénitence, subvienne à la misère dans laquelle il s'est précipité par le péché, selon cette parole des Proverbes : « Le péché fait les peuples malheureux. D'où cette parole de l'Ecclésiaste : Prends ton âme en miséricorde en faisant ce qui plaît à Dieu. » (IIIa Pars, q. 84, art. 5, ad 2). Bref, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme, attributs de l'un et vertus de l'autre, tout concourt à montrer la nécessité du repentir pour le pardon.

La pensée de S. Thomas ébauchée dans la citation précédente va pourtant prendre corps dans un article spécial, et nous introduire dans la difficulté proposée par notre correspondant. Il pose la question : « *Utrum sine pœnitentia peccatum remitti possit ?* » et il fait la réponse suivante dont nous empruntons la traduction au P. Hugueny *(La Pénitence*, t. I, p. 109, éditions de la *Revue des Jeunes) :*

« Il est impossible que le péché mortel soit remis sans pénitence, sans la pénitence en tant qu'elle est vertu. En effet, le péché étant une offense de Dieu, Dieu remet le péché à la façon dont il remet toute offense commise contre lui. Or l'offense est en opposition directe avec la faveur ; car on dit que quelqu'un est en état d'offensé à l'égard d'un autre, quand il l'exclut de ses faveurs. Mais, ainsi qu'on l'a vu dans la seconde Partie, il y a entre la faveur de Dieu et celle de l'homme, cette différence que l'humaine faveur ne cause pas, mais présuppose la bonté vraie ou apparente dans l'homme qui en est l'objet, tandis que la faveur de Dieu cause la bonté dans l'homme

agréé de Dieu, parce que la divine volonté du bien, que le nom de *grâce* signifie, est cause de tout le bien créé. Il peut donc arriver qu'un homme pardonne l'offense qui l'a mis en état d'offensé vis-à-vis d'un autre, sans qu'il y ait changement dans la volonté de celui-ci. Mais il ne peut arriver que Dieu pardonne une offense à quelqu'un, sans que la volonté de ce pécheur soit changée. Or l'offense, qu'est le péché mortel, vient de ce que la volonté de l'homme s'est détournée de Dieu pour se tourner vers quelque bien périssable. Il est donc requis pour la rémission de l'offense faite à Dieu, que l'humaine volonté soit changée de telle sorte qu'elle se tourne vers Dieu avec détestation de sa conversion précitée au bien créé et ferme propos de se corriger. C'est là précisément l'essence même de la pénitence en tant qu'elle est vertu... La miséricorde de Dieu a plus de vertu que la miséricorde de l'homme, en ce sens qu'elle change la volonté de l'homme et l'amène à la pénitence, ce que la miséricorde de l'homme ne peut pas faire. » (IIIa Pars, q. 86, art. 2, in corp., et ad 3).

Voilà déjà un éclaircissement au doute de notre correspondant. Pour une fois, ce qui est impossible à Dieu est possible à l'homme. Celui-ci peut pardonner à l'offenseur impénitent, parce qu'il n'est pas à son égard dans la même condition que Dieu, ou plutôt parce qu'il n'a pas la même puissance. Le pardon de l'homme, qui est la faveur accordée par l'offensé, n'est pas comme celui de Dieu, une création. L'offensé qui avait retiré ses faveurs à l'offenseur, en les lui rendant ne le change pas, ne produit pas en lui un bien nouveau. C'est lui, offensé, qui change sa volonté à l'égard de l'offenseur, de malveillante la rend bienveillante, pour un motif vrai ou apparent qu'il croit trouver dans son offenseur. Il n'en peut être ainsi de Dieu, immuable. La justification est un changement de mal en bien. La faveur divine la cause. Pourtant Dieu ne change pas. Quand il s'appelle « offensé, » ce n'est là qu'une dénomination extrinsèque. Qui a changé alors ? C'est l'offenseur, le pécheur, qui d'*aversus a Deo* devient *conversus ad Deum*. Et c'est la faveur divine, la bonne grâce de Dieu, qui produit ce changement, sans lequel elle serait sans motif ; or Dieu n'agit pas sans motif. En d'autres termes, Dieu cause lui-même le motif de sa bonne grâce en l'accordant. En cela, sa miséricorde est plus puissante que celle de l'homme qui doit trouver ou supposer son motif.

Commentant le passage que nous avons cité, le P. Pègues donne l'explication suivante :

« Dieu ne peut retirer sa grâce et se tenir pour offensé à l'endroit de quelqu'un qu'en raison d'un mal et d'un mal moral existant dans l'âme de ce quelqu'un. Ce mal moral est le péché. La volonté du pécheur s'est détournée de Dieu. Elle lui a préféré un bien créé. Voilà le mal qui constitue l'offense de Dieu. Si Dieu remet cette offense, s'Il rend ses bonnes grâces, étant donné, nous l'avons dit, que sa grâce produit en celui qui en est l'objet, le bien qui la motive, il s'ensuit, de toute nécessité, que Dieu, en rendant sa grâce, ses bonnes grâces, chassera de l'âme, de la volonté du pécheur, ce qui était la cause de la disparition de cette grâce, c'est-à-dire le péché. Et donc Il changera, de toute nécessité, la volonté de celui qui l'avait offensé et à qui Il rend sa grâce. — ... C'est toujours à cette différence essentielle entre l'amour de Dieu et l'amour de la créature, qu'il faudra tout ramener dans ces insondables mystères. L'amour de la créature suppose dans l'être aimé le bien qui le motive. L'amour de Dieu ne suppose rien. Il porte tout avec lui. Et, aussi bien, tandis que l'amour de la créature peut porter sur ce qui n'est pas un vrai bien, et peut exister sans rendre bon ce qui en est l'objet, l'amour de Dieu rend bon tout ce qu'il aime, et la mesure de la bonté ou de la perfection pour tout être qui est, et qui n'est que dans la mesure même où Dieu l'aime, c'est la mesure de l'amour de Dieu envers lui [1]. »

De tout ceci, il ressort que le commandement de pardonner à l'offenseur impénitent, d'une part n'exige pas l'impossible, et d'autre part ne met pas l'offensé qui pardonne en contradiction avec Dieu qui, dans les mêmes conjonctures, refuse son pardon.

En contradiction, c'était impossible. A priori, nous devons reconnaître la sagesse du commandement divin, et devant le mystère adorer en silence. Mais à l'explication de S. Thomas qui déjà écarte la contradiction, d'autres considérations ne nous conduiraient-elles pas à contempler une fois de plus l'harmonie que Dieu a mise en toutes ses œuvres ? Essayons-en quelques-unes.

Le précepte du pardon des injures se réfère au précepte général de l'amour des ennemis, et spécifie son mode d'exercice dans le cas particulier d'une offense ou d'une injure reçue. En effet, d'une manière générale, nos ennemis sont tous ceux qui nous haïssent, qui nous ont offensés ou infligé une injure. Comment exercer envers eux notre charité ? Précisément par le pardon des offenses et des injures. Et nous savons que Dieu fait de ce pardon la condition même de celui qu'il nous réserve : « *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris ..* »

Pardonner, c'est cesser de tenir rigueur à l'offenseur du déplaisir ou du tort qu'il nous a causé, ne plus tenir compte effectivement du motif qui légitimait notre indisposition à son égard, l'oublier pour ainsi dire, et partant lui rendre nos bonnes grâces et à l'occasion nos bons services. Le pardon a donc pour but la fin même de la charité : l'union. Sans doute, ce but n'est pas toujours atteint effectivement. Il ne l'est pas du tout quand notre offenseur impénitent continue ses offenses. Mais nous, nous devons être dans la disposition d'âme qui, dès que sa mauvaise volonté changera, permette l'union effective par la reprise des relations communes et la réconciliation.

Sans cette disposition d'âme, nous ne serions pas dans la charité, ni envers notre prochain, ni envers Dieu, puisque l'une ne va pas sans l'autre. S. Thomas nous en donne une explication lumineuse :

« Dans celui qui nous poursuit de son inimitié, on trouve deux choses : l'une qui est une raison

[1] *Commentaire de la Somme théologique*, t. XIX, p. 72 et 74.

de l'aimer : c'est qu'il appartient à Dieu, il est une créature de Dieu ; l'autre qui est une raison de le haïr : c'est qu'il nous contrarie. Or, partout où se trouve ce double motif d'amour et de haine, si omettant l'amour nous nous tournons vers la haine, il est bien évident alors que dans notre cœur le motif de haine l'emporte sur celui de l'amour. Et alors si quelqu'un hait son ennemi, dans son cœur l'inimitié de cet ennemi l'emporte donc sur l'amour divin. Il a plus de haine pour l'inimitié de son ennemi que d'amour pour Dieu. Or nous haïssons dans la mesure où nous aimons le bien que notre ennemi nous enlève. En fin de compte, celui qui hait son ennemi aime donc un bien créé plus que Dieu : ce qui est contraire au précepte de la charité Haïr son ennemi est donc contraire à la charité [1]. »

Voilà qui est clair, et nous explique la place et le rôle du pardon que Dieu nous commande. Le pardon remet l'ordre dans notre âme, puisque abandonnant cet amour pour le bien créé dont notre offenseur nous prive, nous lui préférons le bien de Dieu qui est en lui comme dans toute créature ; nous cessons alors de le haïr et nous continuons de l'aimer comme auparavant. Ainsi nous pratiquons le commandement de l'amour du prochain, et par là-même celui de l'amour de Dieu en observant son commandement.

S'il en est ainsi du pardon accordé à notre offenseur, Dieu ne pouvait pas ne pas nous en donner le commandement. C'eût été détruire le commandement de l'amour.

Une dernière considération. Si nous examinons la situation de Dieu et la nôtre à l'égard de notre offenseur impénitent, elle n'est pas du tout la même. Car Dieu est la fin dernière de mon ennemi comme de moi-même, et cet ennemi n'est pour moi que ce que je suis pour lui : une créature à aimer pour Dieu. Les droits de Dieu sont souverains, tandis que les miens sont dérivés de Dieu. Quand mon ennemi m'offense, c'est Dieu qu'au travers de ma personne il offense, un peu comme les Juifs qui à travers l'Humanité sainte du Sauveur atteignaient le Seigneur de gloire. C'est alors du tribunal de Dieu qu'en suprême instance il est justiciable. C'est Dieu, en effet, qui lui demandera compte de l'offense qui m'a été faite, comme il me demandera compte à moi du pardon que j'aurai refusé.

A l'égard de notre offenseur, notre situation est donc analogue à celle de Jésus, le serviteur de Yahvé. En accordant du fond du cœur le pardon à celui qui continue son offense comme le bourreau continuant d'enfoncer les clous dans les mains du Sauveur pardonnant, nous jouons un rôle de Christ. Car c'est par nous, par notre acte de pardon, que Dieu tend la main au pécheur, l'invite à cesser son offense, à se repentir, à refaire l'union fin de la charité. Nous voilà donc en plein dans l'harmonie du plan de la Rédemption.

Enfin, si Dieu a voulu que nous soyons dans cette disposition d'âme qui accorde le pardon à l'offenseur qui le refuse, n'était-ce pas pour nous rendre semblable à Lui ? Car n'est-il pas dans la disposition de pardonner, lui qui a donné au monde pécheur son Fils unique pour le sauver ? Qui refuse le pardon, de Dieu ou du pécheur ? Dieu l'offre, c'est le pécheur impénitent qui le refuse. Ainsi quand notre offenseur refuse le pardon que nous lui offrons, nous sommes dans la situation de Dieu faisant tout ce qui est possible de sa part pour refaire l'union de la charité. Il était donc souverainement convenable que Dieu nous fît un commandement de pardonner à notre offenseur qui ne se repent pas. En pardonnant, nous sommes plongés dans le plus parfait amour de charité, en Dieu qui est charité.

Q. — Dans ma paroisse, des catholiques pensent que ce n'est point mal faire que de changer des bulletins déposés dans l'urne, afin de faire élire leur candidat. « C'est, disent-ils, une bonne action, qui procurera le bien de la religion et de la patrie. » Et ils font appel à l'argument suivant : Il est permis de réparer l'erreur commise par un aiguilleur pour prévenir une catastrophe. Pourquoi ne serait-il pas permis, en vue du bien public, de corriger l'erreur des électeurs qui ont mal voté ?

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Le mal a quelquefois de bons effets. Est-ce une raison pour qu'il soit permis de le faire ? Vos paroissiens le pensent. Il faut les détromper, car ils sont en réalité dans l'erreur. Pour cela, vous leur expliquerez le principe de morale bien connu, ainsi exprimé par S. Thomas, qui l'a lui-même emprunté à S. Paul : « *Non sunt facienda mala ut eveniant bona, vel vitentur mala.* Il n'est pas permis de faire le mal pour qu'il arrive un bien, ou pour éviter un autre mal. » Et cela va à l'encontre de vos paroissiens, sans doute bien intentionnés, mais moins théologiens que politiciens en période électorale.

Apparemment, il n'y a rien à dire à leur argument. Ils pourraient même invoquer aussi la loi de charité qui nous oblige parfois à empêcher le mal menaçant notre prochain. Mais ce n'est pas la fin qui légitime le moyen. Interrogez seulement un enfant en lui posant successivement les deux questions suivantes : 1° Est-il permis de remettre à sa place l'aiguille du chemin de fer qu'un malfaiteur a dérangée pour occasionner un déraillement du train ? 2° Est-il permis de changer dans l'urne les bulletins de vote des électeurs ? Sans hésiter, il répondra *oui* à la première et

[1] « In eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire : unum quod est ratio dilectionis, scil. quod ad Deum pertinet, et aliud quod est ratio odii, scil. quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii, si prætermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii præponderat in corde nostro eo quod est ratio dilectionis. Sic ergo si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius præponderat in corde suo amore divino. Magis ergo odit inimicitiam illius quam diligat Deum Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum, quod est contra præceptum charitatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium charitati. » *(Quæst. disp. de Virt.*, q. 2, art. 8).

non à la seconde. Et l'enfant aura par cette simple réponse dénoué le nœud gordien de la question. « On a le droit, on n'a pas le droit. » Voilà toute l'explication. Mais pourquoi ?

Les électeurs appelés à voter ont *le droit* d'exprimer leur suffrage. Quand, au bulletin qu'ils ont déposé dans l'urne, vous en substituez un autre, vous violez *leur droit*. Vous commettez une injure, *injuria*, qui est un péché contre la vertu de justice.

Le malfaiteur, qui a dérangé l'aiguille du chemin de fer, n'avait *aucun droit* d'agir ainsi ; au contraire, il a commis une injustice. En replaçant l'aiguille, vous ne violez *aucun droit ;* au contraire, vous réparez une injustice charitablement. Vous ne commettez donc aucun péché, mais vous faites une bonne action.

— Mais, direz-vous, il ne s'agit pas d'un malfaiteur dans le cas proposé ; il s'agit d'un aiguilleur de profession qui s'est trompé involontairement. En exerçant son métier, n'usait-il pas de son droit ?

— L'aiguilleur usait de son droit, en exerçant son métier. Mais il avait l'intention de pousser son aiguille dans la bonne direction. C'est involontairement, par une erreur qu'il serait le premier à réparer, qu'il l'a poussée à faux. Car s'il l'eût déviée volontairement, il eût été le malfaiteur envisagé plus haut, n'ayant aucun droit d'agir en criminel. Involontairement, c'est-à-dire sans l'avoir voulu, il a matériellement mal agi. En réparant son erreur, vous n'agissez pas contre sa volonté, mais selon sa volonté. La preuve, c'est qu'il vous adressera les plus vifs remercîments ; en vous apercevant, il ne s'écriera pas : « Voulez-vous laisser cela ! » *Scienti et volenti non fit injuria.*

L'électeur, par son bulletin, exprime sa volonté formelle. En changeant ce bulletin, vous lui faites dire blanc quand il entendait dire rouge, et agissez contre sa volonté. Vous empêchez les suffrages de s'exprimer librement. L'élection, par le droit de toutes les nations, serait proclamée nulle. En saisissant un bulletin de vote, vous agissez comme si vous saisissiez la personne même de l'électeur, et le contraigniez par la force à déposer dans l'urne un bulletin dont il ne veut pas. C'est un attentat à la liberté humaine. Vous n'avez pas le droit de porter atteinte à cette liberté, et vous ne pouvez le faire sans péché.

— Mais, dites-vous encore, celui qui fait mauvais usage de sa liberté peut en être privé. On contraint par la force le fou sans raison ou l'homme pervers qui agit déraisonnablement. L'électeur qui use mal de sa liberté, par erreur ou mauvais vouloir, ne doit-il pas en être privé ?

— Qui use mal de sa liberté pour nuire à son prochain, pour violer les droits de ce dernier, peut en être légitimement privé. C'est vrai. Mais c'est à la société, et non à de simples particuliers, qu'appartient la protection des droits de chacun. Hormis le cas de légitime défense, c'est aux tribunaux qu'il faut faire appel pour réclamer l'incarcération de l'aliéné ou du malfaiteur.

Pour prévenir le mal possible ou même probable qui résultera du vote des électeurs, il y a d'autres moyens. Quand il s'agit de choses comme le gouvernement de la société, qui relèvent de la liberté humaine, celle-ci doit être respectée. Pour la respecter, Dieu tolère le péché qu'il pourrait empêcher. L'électeur qui vote mal, se trompe. Le moyen légitime pour prévenir les inconvénients de son vote, c'est d'éclairer son intelligence. Il a sur la patrie, sur le rôle de l'Eglise des idées fausses, qui entraînent sa volonté dans une fausse direction. L'erreur est dans son intelligence. Redressez cette faculté et vous aurez rectifié l'aiguillage. C'est là votre droit, qui respecte le libre arbitre de votre adversaire. *Qui utitur jure suo non facit injuriam.* Vous ne commettrez pas de péché, ni d'injure.

— Mais l'électeur un jour, quand il sera éclairé, dira comme l'aiguilleur : « Je me trompais, vous avez bien fait de prévenir la catastrophe qui eût résulté de mon erreur. »

— Lorsqu'il se trompait, l'électeur agissait cependant avec une conscience certaine. En changeant son suffrage, vous le faites voter contre sa conscience. Or, il avait le devoir d'agir selon sa conscience, devoir qui est la source de son droit de voter ainsi, et auquel il ne peut pratiquement se soustraire, la conscience certaine étant la règle prochaine de nos actions. Changer son suffrage est donc toujours un grave attentat à sa liberté. C'est le cas de l'hérétique. Pour prévenir le mal qui peut découler pour lui et la société de son hérésie, l'Eglise ne l'enferme pas, mais le fait d'abord éclairer par sa prédication. Elle respecte sa liberté, car elle n'impose pas la foi, qui pourtant est obligatoire.

— Mais si l'électeur conscient et éclairé voulait le mal, il ne serait pas raisonnable. Or un acte déraisonnable n'a pas droit à être posé.

— D'abord, on ne veut pas le mal pour le mal, mais on veut le mal sous l'apparence du bien. Le bien de la patrie, son existence même, ne sont pas des choses nécessaires, et on peut les concevoir de façons différentes. Vos adversaires politiques les conçoivent autrement que vous. Dans le domaine des opinions, il faut encore respecter la liberté : *in dubiis libertas.* S'il s'agit de l'Eglise, il en va de même : la foi qu'elle prêche est libre. Partant des hommes peuvent la rejeter, encore que ce faisant ils soient déraisonnables. Il faut respecter leur liberté, et donc leur vote qui est l'expression de leur volonté libre.

Vous voyez qu'en fin de compte le droit de vote, c'est-à-dire d'exprimer librement, en des choses contingentes, leur volonté, étant accordé aux électeurs, il faut respecter leur droit. C'est à l'Etat qui l'a concédé de le retirer s'il le juge à propos. Mais les particuliers doivent respecter le droit de suffrage, comme ils doivent respecter le pouvoir légitime. En truquant le scrutin, vos paroissiens

violeraient le droit des électeurs, et désobéiraient au pouvoir légitime qui a réglé les modalités de l'élection. Or, il n'est jamais permis de prévenir un mal ou de procurer un bien en faisant une injustice. La raison profonde, c'est que le mal du péché est plus grand que tous les maux. Périsse le monde entier, plutôt que de le sauver par un seul péché commis !

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Marguerite BOURCET. — **Le Jura.** In-8 carré de 192 p., une carte et 94 gravures. — Maurice LANOIRE. **Le Bordelais.** In-8 carré de 192 p., une carte et 95 grav. — Chaque vol., 12 f. — Paris, J. de Gigord.

I. — « Le Jurassien, dit quelque part Mlle Bourcet, écrit volontiers, et bien, — mais surtout dans le rayon de la polémique et de la critique littéraire : car son instinct profond n'est point tant de composer que de convaincre. »

Ces qualités, Mlle Bourcet les possède, en bonne Jurassienne de souche. Elle s'est imposée, ces dernières années, à l'attention du public par la fraîcheur, la spontanéité, la charmante vivacité de son talent. Elle excelle notamment dans la « nouvelle », genre qui connaît depuis peu un extraordinaire regain de vie ; et telle étude sur les expositions universelles dont Paris fut le théâtre de 1855 à 1932, ainsi qu'un remarquable parallèle entre Paul Bourget et Gyp (*Etudes* du 5 septembre 1932) l'ont classée parmi les plus brillants chroniqueurs de la jeune génération.

Dans *Le Jura,* nous retrouvons le meilleur et le plus séduisant de ses qualités d'écrivain. Puisqu'elle s'est, à l'avance, adroitement excusée, nous ne lui demanderons pas un exposé méthodique, « avec de beaux alignements, l'histoire d'un côté, le caractère d'un autre, les beaux-arts par ici et l'industrie par là. »

Quant au « besoin de convaincre » il anime chacune de ses pages ardentes et volontiers lyriques. C'est lui qui commande ce procédé de reprise, renouvelé de Péguy, mais manié avec une dextérité toute féminine, ces « plusieurs points » qui ouvrent à l'esprit les horizons infinis du rêve, ces accumulations de mots qui visent à donner à la fois le dessin et la tonalité générale du paysage, ces morceaux de bravoure que sont les pages écrites à l'honneur des crus « Jurançons » ou des pipes de Saint-Claude.

Laissons-la d'ailleurs définir elle-même son propos : « Ce livre n'est point un guide touristique, où l'on trouvera tous les détails. Il ne faut pas compter sur lui pour apprendre rue par rue, « tout ce qu'il y a à connaître » dans les villes, ni quel est le meilleur circuit à adopter pour voir le plus de lacs et de cascades en une journée.

Non, ce n'est pas cela que j'ai voulu. D'autres, mieux qualifiés que moi, sauront renseigner avec précision les touristes, tentés par le Jura et préparant leurs vacances.

J'ai rêvé d'autre chose pour ce livre.

Je voudrais que les voyageurs, ceux qui visitent les vieilles villes aux toits roux, aux fenêtres à l'espagnole...

...ceux qui s'assiéront dans une auberge du Bon-Pays, buvant du vin doux, à l'automne, dans l'odeur pourpre des vendanges...

...ceux qui se pencheront sur l'éclaboussement d'une cascade...

...ceux qui, au bord d'un éperon rocheux, regarderont fuir, à l'horizon, la Bresse bleuâtre et douce, infinie comme la mer...

...Je voudrais que tous ceux-là abordent ces paysages, non pas avec des yeux indifférents de touristes qui passent, mais avec des yeux amis qui sentent et qui devinent.

Parce que, peut-être, ils auront été préparés à mieux comprendre, grâce à cet humble livre, ce qui est le meilleur de la Comté ; ce qu'elle a d'original et d'émouvant ; ce qu'elle a de plus secret, et qu'elle ne livre pas aux étrangers :

Son âme. »

Cette « âme » elle l'a cherchée et trouvée en suivant « l'indication du sol montant, et la fantaisie de (ses) souvenirs. »

La suivre elle-même dans son exposé nous entraînerait trop loin. On a pu d'ailleurs en lire l'analyse minutieuse sous la plume de Charles Baussan, dans *La Croix* du 11 novembre 1934.

Rappelons seulement qu'elle a retenu, pour son dessin, les limites géographiques de la vallée du Doubs jusqu'à la chute de l'Ain dans le Rhône. Elle a divisé son Jura en coupes longitudinales et s'élevant, par « des marches de 300 mètres de haut », sur des épaulements de plus en plus escarpés, jusqu'aux cols-frontières de la Suisse. « Le Jura, dit-elle joliment, est un escalier. »

Un « long ourlet de plaine » s'étend comme un tapis au bord de la première marche. La basse vallée du Doubs s'y déroule, « traînant des villes sur son cours nonchalant comme des fleurs de nénuphar posées au ras de l'eau paisible. » Ce sont Baume-les-Dames, encore « parfumée du lointain souvenir de ses moniales » ; Besançon, « vieille ville espagnole », selon la boutade, point tout à fait dénuée de vérité, du poète Victor Hugo « qui y naquit par hasard » ; Dole (sans accent circonflexe).

Puis le premier gradin, celui de la vigne, s'effile en une longue bande de terre de Lons-le-Saunier jusqu'à Salins. C'est le « Bon Pays », celui de Château-Chalon, celui de Poligny, celui d'Arbois où se maintient la tradition du « biou » (offrande à la Vierge des plus beaux raisins de la récolte).

Le second gradin, celui des forêts et des pâturages, « sent le laitage et le bois taillé ». La petite capitale en est Saint-Claude, ce « paradis des pipes ».

Au troisième, les sapins déjà s'éclaircissent, les plateaux rocheux se trouent de lacs, les eaux partout s'épanchent en cascades et en rivières. C'est le « tableau de charme ». De curieuses petites villes à 800 mètres d'altitude : Morez, Morbier, Morteau et Montbenoît, font fleurir, entre ciel et neige, les industries horlogères ; Septmoncels, la taille des pierres précieuses.

Enfin au delà des derniers chalets, voici les contreforts annonciateurs des Alpes vaudoises : le col des Roches, la Faucille...

Sur ces divers degrés s'agite un peuple laborieux et économe que Mlle Bourcet connaît bien, puisqu'elle a avec lui de secrètes affinités.

« Race assez rude, qui préfère les vertus solides aux vertus gracieuses et l'ordre de la justice à l'ordre de l'amour. Mais race courageuse, éprise de liberté jusqu'à la folie. Race au courage sans phrases, ayant la pudeur de ses sentiments profonds, enveloppant son héroïsme d'ironie, parce qu'une trop longue misère l'a rendue moqueuse et frondeuse, toujours prête à répliquer railleusement la vieille devise : « Comtois, rends-toi ? — Nenni ma foi ! », plutôt que de se vendre, de s'abaisser, de s'avilir. Race solide, tenace dans son labeur, loyale dans ses promesses, fidèle dans ses amours. Race attachée sans doute aux biens de ce monde, pour en avoir été trop privée, mais incapable de la moindre malhonnêteté, voire de la moindre diplomatie pour

acquérir ces biens, et qui préfèrera plaider coûteusement et les obtenir par justice plutôt que de les ravir par habileté... » (p. 10).

Le folklore comtois tient une large place dans son livre, qu'il s'agisse des survivances patriarcales (la célèbre Crèche en patois, le « tue-chien », la crainte superstitieuse de la « Vouivre », l' « affouage »), de l'humeur gauloise, des chansons et des proverbes, des « gausses », ou de ces mets rustiques et savoureux : les gaudes, le braizi, la cancoillotte, le ramequin...

Nous aurions mauvaise grâce à relever ici ou là les traces d'un chauvinisme bien excusable. On admire d'autant plus son pays qu'on vit habituellement loin de lui. Mais M^lle^ Bourcet nous a interdit à l'avance toute critique. Ne gâtons pas le plaisir que nous avons à la lire par des scrupules d'historien ou de linguiste !

Ajoutons que l'illustration est digne du texte. En fermant le livre, on ne peut que regretter pour le tourisme français que ces sites ravissants ne soient pas mieux connus.

II. — Régionaliste très convaincu, en même temps qu'essayiste des plus pénétrants (voir ses articles de la *Revue de Paris* et de la *Revue hebdomadaire*, notamment dans cette dernière, 4 janvier 1930, une bien curieuse étude sur l'état d'âme et la situation matérielle du clergé d'après guerre : *In Æternum)*, M. Maurice Lanoire nous présente du Bordelais, qui confond à peu près ses limites avec celles du département de la Gironde, le plus vaste de France, une suite de tableaux qui révèlent un scrupuleux souci d'exactitude.

« Aucune découverte, écrit-il (p. 5), aucune application de la science, aucune révolution économique n'est venue, au cours des siècles, altérer gravement son caractère rural. Depuis qu'il émerge dans l'histoire il a été pêcheur et agriculteur, avec une prédilection marquée pour la viticulture. Son destin en effet a été déterminé par des conditions physiques qui n'ont jamais changé. C'est une des régions les plus conservatrices d'une nation conservatrice. »

Aussi, du même coup, nous retrace-t-il peu à peu l'histoire de ce pays « commencée dans la vive et douce clarté antique » et qui « garde de ce début lumineux une chaleur et un éclat particuliers ». Aucun aspect du Bordelais ne lui a échappé, et chaque catégorie de lecteurs (artistes, économistes ou simples... dégustateurs et gourmets) trouvera là son compte.

D'illustres et séculaires vignobles ; de vastes perspectives fluviales ; un enchevêtrement de ravissants coteaux ; une lande murmurante, infinie, parfumée, battue de l'Atlantique ; plus au sud, le Bazadais « synthèse de toutes les forces productrices de la Gironde » par où le pays se relie le mieux à la nation et à l'économie françaises ; une capitale splendide à la beauté de laquelle ont collaboré les Gallo-Romains et les architectes du XVIII^e^ siècle ; d'incroyables chroniques où se mêlent Ausone, Roland et Charlemagne, les Anglais de Froissart et les Américains de Pershing, tels sont les principaux éléments qui forment la plantureuse, complexe et fascinante beauté du Bordelais.

A signaler de bien curieuses remarques sur la distribution de la « présence humaine » dans ce pays qui ne ressemble à aucun autre et où « la nature s'est pliée aux exigences d'une culture artistique » (p. 15 et suiv.) ; une description très pittoresque du vieux Bordeaux dont la « dualité rurale et maritime, locale et étrangère, court tout au long de son histoire, et apparaît fortement dès qu'on parcourt ses rues, dès qu'on pénètre dans sa vie » (p. 64 et suiv.) ; un classement fort instructif des grands crus de chaque région du Bordelais, etc.

Il fallait, comme c'est le cas pour M. Lanoire, être du pays pour en offrir une vue panoramique qui, loin d'être superficielle, accusât, dans chacun de ses détails, cette intuition aiguë qui ajoute infiniment à des connaissances que l'on sent d'ailleurs approfondies et solides.

Est-ce une illusion ? L'illustration nous a paru plus sobre que dans les volumes précédents. Mais elle n'est pas moins soignée ni moins typique. A tous égards, *Le Bordelais* est digne de ses aînés.

Georges DE LAGARDE. — La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. — I. *Bilan du* XIII^e^ *siècle*. Un vol. in-8 couronne de 269 p. — II. *Marsile de Padoue*. Un vol. in-8 couronne de 335 p. — Editions Béatrice, à Saint-Paul-Trois-Châteaux (Drôme).

M. Georges de Lagarde, qui s'était déjà fait connaître par un beau volume sur *L'Esprit politique de la Réforme* (Paris, Picard, 1926), a entrepris une série nouvelle d' « Essais critiques sur les premières manifestations de la conscience laïque des Etats modernes ». Deux volumes ont déjà paru. Un autre est annoncé comme « en préparation » et il aura pour titre : *Guillaume d'Occam et la Démocratie religieuse.*

L'auteur n'a pas voulu nous accabler sous le poids de lourds in-folios ; il a choisi un format élégant et mesuré. Son exposé est limpide et de marche à la fois légère et sûre. De nombreuses notes au bas des pages réservent aux érudits les détails que le texte, pour être plus rapide, a dû laisser au bord de la route. M. de L. a utilisé les travaux les plus solides, ceux de Carlyle, Chénon, Arquillière, Mgr Lesne, Fliche, surtout Paul Fournier, un des maîtres de l'histoire du droit, et son collaborateur M. Le Bras, Luchaire, Schnürer, sans parler des ouvrages qui ne sont cités qu'en passant. Mais on aurait tort de croire que l'auteur s'est borné à compiler ses devanciers. Non, il a voulu, si l'on peut ainsi dire, « y aller voir lui-même ». Il cite les sources ; on voit qu'elles lui sont familières et qu'il sait les interpréter avec exactitude et grand fruit.

Avant d'en venir à un bref aperçu de ses intéressantes conclusions, je voudrais lui signaler les menues taches qu'une prochaine édition, — que je souhaite de tout cœur à son beau travail, — fera disparaître. Au tome I, p. 24, la date assignée au Concile de Nicée est fausse, ce Concile étant de 325 et non de 326. A la page 29, de même la conversion de Clovis, datée de 486, devra être reportée à 496. A la page 45, je crois que l'on doit dire *clunisiens* et non *clunicieus.* A la page 50, S. Optatus de Millevis pourrait être appelé, comme il est d'usage, Optat de Milève. Dans les chapitres qui concernent la doctrine scolastique de la société chrétienne et les rapports entre l'Eglise et l'Etat, on s'étonne de ne pas voir utilisé l'intéressant ouvrage de Bernard Landry, *L'Idée de Chrétienté chez les Scolastiques du* XIII^e^ *siècle*, Paris, 1929, pas plus que celui de Gilson sur *Saint Thomas moraliste*, Paris, 1925, où la doctrine politique du grand docteur est exposée sobrement mais magistralement. En ce qui concerne le point précis où commence le déclin de la papauté, je ne serais pas tout à fait d'accord avec l'auteur. Il me semble que le déclin ne s'est pas produit en même temps dans les faits et dans les théories. Pendant que les théologiens continuaient à accumuler sur la tête du Souverain Pontife tous les privilèges et tous les pouvoirs, déjà le prestige de la papauté avait baissé. J'estime que l'apogée de la gloire pour le Siège romain, *dans les théories*, est l'époque de *Gilles de Rome*, qui est celle de Boniface VIII. Mais au temps du soufflet d'Anagni, il y avait déjà plus de cinquante ans que le pouvoir *réel* des papes était sur la ligne descendante. L'apogée fut atteinte sous Innocent IV et le déclin commença aussitôt. Il semble que la démonstration de A. L. Smith, dans *Church and State in the middle ages*, Oxford, 1913, soit décisive sur ce point, encore que cet auteur n'ait pas vu que *dans la théorie* l'ascension se poursuivait,